

## 客観的観念論と私法学（五）

——ラーレンツ法学の体系的再構成の試み——

藤 田 貴 宏

はじめに

### 第一章 理論史の展開論理

#### 第一節 ドイツ観念論の展開論理

#### 第二節 反実証主義的法学論の展開論理

#### 第三節 客観的観念論の内在的展開の可能性（以上七 四卷二号）

### 第二章 法学の論理構造

#### 第一節 法概念の具体的普遍性（以上七四卷四号）

#### 第二節 法概念の目的論的連関（以上七五卷一号）

### 客観的観念論と私法学（五）（藤田）

#### 第三節 理論的叙述の方法から実践的根拠づけの方法

#### へ（以上七五卷二号）

### 第三章 法の論理構造

#### 第一節 法の妥当

#### I 法が存在態様としての妥当

#### II 法秩序と生秩序

#### III 法適用の弁証法的構造（以上本号）

#### 第二節 契約の妥当

#### 第三節 法の間主観的構造

むすびにかえて

## 第三章 法の論理構造

第二章でみたように、ラーレンツの法学方法論の核心は、法適用主体が、法適用の意志的実践的契機を通じて、認識対象たる法の展開そのものに内在的反照的に関わっているという洞察に示されている。しかも、そのような法論的洞察は、認識と存在の構造的な一致という客観的觀念論の根本思想によつて根拠づけられるものであった。しかし、客観的觀念論の法学的意義は、法適用という法学的認識の側面からだけではなく、更に、その対象たる法的現実という側面からも考察される必要がある。そこで以下では、ラーレンツの「法妥当」論に即して、法一般及び契約の存在態様とその規範的性質の根拠を明らかにすることを試み、その上で、「法妥当」論全体を通底する方向性、すなわち、ヘーゲル人倫論を批判的に継承し、法を文化的意味形象として位置づけるという方向性の意義を探ることにはしたい。

### 第一節 法の妥当

#### I 法の存在態様としての妥当

本稿の冒頭においてふれたように、ラーレンツが目指しているのは、実定法秩序の規範性を心理学的社会的事実へと還元してしまう実証主義の克服である。なぜ実証主義は克服されねばならないのか。それは、法の遵守や承認といった経験的事実をいくら積み上げても、法の規範的性質を根拠づけることにはならないからである。実証主

義の主張は、「なぜ法規範は遵守されているのか」という「事実問題」(発生的問い)に答えることはできても、「なぜ法規範は遵守されるべきなのか」という「権利問題」(妥当論的問い)には沈黙せざるを得ないのである (PRG: 10ff.; DRR: 28)<sup>(1)</sup>。しかし他方で、法の規範性をいわゆる自然法の超時間的妥当と同一視することも困難である。というのも、そのような観方では、逆に、法の規範性が立法者の意志行為や法意識への浸透といった事実によって発生したり消失したりする点を説明できないからである (DRR: 27f.)。これに対し、ラーレンツにおいて、法は、単なる事実的存在でも規範的当為でもなく、規範性と時間的現実性、観念性と実定性を区別しつつ内包する存在として捉えられている。すなわち、法は、時間的実定的な現実として存続している限りにおいて、規範としての妥当要求を保持し得るのであり、そのような実定法としての法の時間的現実性それ自身の内に初めて、法の規範性を根拠づける超時間的観念の意味、つまり、法イデーが現実化されるのである。ラーレンツの言う「法妥当」とは、このような意味での法の存在態様に他ならない (PRG: 26)。ラーレンツは、法の規範的拘束的契機としての「妥当要求」(規範的妥当)と実定的現実的契機としての「妥当存続」(事実的妥当)の具体的同一性を体现する「法妥当」概念を通じて、法一般の存在の論理構造を把握しようとするのである。

法の論理構造をイデーの現実化として捉えようとするならば、法は、「妥当要求」を伴って主体的に定立され、かつ、そのようなものとして他者に意識されることを経て、法共同体の規範としての時間的な「妥当存続」を獲得するに至る一連の運動過程として対自化される。この場合、「法妥当」は、時間的存続という側面においては、規範定立という目的論的行為に発生的に由来しつつ、同時に、規範的拘束という側面においては、超時間的な法イデーに根拠づけられており、そこには、「法妥当」の概念契機に即した法一般の「起源」が示されている。つまり、

「法妥当」という概念によって法イデーの現実化を把握する場合、時間的な「成立作用」及び超時間的な「妥当根拠」という二つの「起源」が区別されるのである。とはいえ、このような「起源」の区別もまた単なる抽象であってはならず、如何なる次元においても、「法妥当」の概念契機と同様、常に一体のものとして思惟されねばならない。法の時間的存続が規範的性質と無関係に思惟され得ないのと同じ意味で、法の「成立作用」もその「妥当根拠」たる法イデーとの結びつきにおいてのみ思惟され得るのである (PRG: 28)。その際、法の「成立作用」には、心的事実やその感性的表明に還元されない「意味」が内包されている。ラーレンツによれば、この「意味」こそ、法イデーと法現実の間に、外的な繋がりには留まらない具体的同一性をもたらしものとされる。というのも、法イデーは、自らを時間化しかつ意味形象化することによって初めて、我々の有限的経験的な認識の対象、つまり、法現実となり得るからである。法現実とは、法的意味の時間的形態化である限りにおいて、文化的意味形象の一つとして、我々の意識にもたらされる。法の「成立作用」及びその「成果」たる法現実が、純然たる心理学的あるいは社会学的事実以上のもの、つまり、一種の「意味付与作用」<sup>(3)</sup>であり「意味成果」であるが故に、法の現実性は、歴史的な実在性と同時に、イデーそれ自体の実在性を含意し得るのである (WR: 206)<sup>(4)</sup>。

法の「成立作用」そのものが、個々の有限的主体の目的論的行為である以上、そこに内在する法的意味もまた、そのような意味の創出や理解を可能にする有限的主体の意識の諸形式を必然的に要求する。法を含めた文化的意味形象は、自己の基盤と反映を、個々の主体に普遍的な意味意識に見出すのである (PRG: 28f)。ラーレンツは、このような知見を、ヘーゲル精神哲学における「主観的精神」と「客観的精神」の必然的連関から引き出している。ヘーゲルによれば、「主観的精神」は、自己の内に自己を規定する理性的意志として現れ、その目的論的活動を通

じて、外的に対峙する客体の内に、自己の概念たる自由を実現するとされる<sup>(5)</sup>。それ故、当初単なる外的な所与と思われた客体的世界は、実は同時に、理性的意志の自由の現実態たる「客観的精神」なのである。しかも、ヘーゲルにおいて、理性的意志の客体、つまり、自由の現実化の境位は、有限的主体の個別的意志であるとされるので、<sup>(6)</sup>「客観的精神」とは、さしあたり、「普遍的意志と個別的意志の統一」であることになる。そして、このことは、「客観的精神」の必然的実体的性質が、「自由の諸規定の体系」あるいは「力として現象する連関」として、有限な主体の意識において承認され妥当していることを意味している(10: §432ff.)。以上のような「主観的精神」から「客観的精神」への展開をふまえて、ラーレンツは、意味意識論による意味形象論の補充を主張しているのであり、従ってまた、「法妥当」論においても、「普遍的法意識」論あるいは「共同意志」論との協働が不可欠なのである(PRG: 29; MLI: 148f.)。

「法妥当」論に即して把握されるべき法現実とは、共同体の内に組込まれつつ相対的に自立しこれに対峙している個々人にとっては、単なる事実的対象ではなく、現実化されるべき課題、つまり、実現を義務づける規範として意識される。それ故、ラーレンツによれば、有限的主体の物的心的存在の没価値性、及び、これに外的に対峙する規範的価値の觀念的妥当の背後に、これらとともに包括するような意識的基礎、すなわち、「個々人に作用すると同時に個々人によって現実化されるべき共同意志」が見出されねばならないとされる(DRR: 20f.)。「共同意志」は、共同体の生を貫く実在的力であると同時に個体の規範であることによって、觀念的規範的な法妥当(「妥当要求」と実在的時間的な法妥当(「妥当存続」)を通底する「起源」、法の「妥当根拠」と「成立作用」の内在的媒介たり得るのである。そしてまた、我々は、この「共同意志」に媒介されることで、没価値的存在及び没現実的価値がとも

に、我々自身の有限的悟性的思惟によつて分割された具体的現実の「抽象」であることを認識するに至る。<sup>(7)</sup>法の規範としての「妥当要求」も、承認され遵守されているという意味での「妥当存続」も、一つのでかつ同一の法現実(法イデー)の異なる現象形態にすぎないのである。

このような「法妥当」の意味形象的側面における具体的同一性を前提とするならば、「共同意志」が、個々の有限的主体の実体として捉えられるような民族や国家、法共同体や法曹身分等に固有の主体的な意志として、個々の有限的意識から区別され抽象されることもまた避けねばならない。法の時間的起源たる「成立作用」の担い手となり、法現実の「意味」を受け手となるのはあくまで個々の有限的主体である。<sup>(8)</sup>それ故、「共同意志」と呼ばれるものは、常に同時に、不特定多数の個々人の意識でもある。ただし、そのような個々人の意識もまた当該主体に特有の意識ではあり得ない。というのも、個々人の意識は、「相互の意思疎通」や「共同生活における諸経験」を通じて、「恒常的なコミュニケーション」の下に置かれているからである。個々人の意識のこのような間主観的構造は、認知的有限性や時間的変化によつて制約されているとはいえ、「正しさ」や「衡平さ」について内容的に相当程度一致した意識を生ぜしめる。物的環境や知的能力といった諸条件が満たされることによつて、一定の法的意味が、個々人によつて徐々に「体験され意識され認識され肯定される」のである。<sup>(9)</sup>ラーレンツが「普遍的法意識」と呼ぶのは、以上のような意味での個々人の意識である(MLL: 192f.)。「客観的精神」としての法現実とは、個体的な差異を必然的に伴いつつ、個々人の「普遍的法意識」の内に時間的に妥当し、間主観的に承認されるのである。

「普遍的法意識」に発生的に由来する法の「成立作用」の拘束力、つまり、「共同意志」によつて定立された実定法の「妥当要求」は、すでにみたように、窮極的には法イデーによつて根拠づけられている。しかも、実定法秩

序という法現実とは法イデーそれ自体の時間的形態化として捉えられねばならない。これを可能にしているのが法イデーの「構成的機能」と呼ばれるものである。つまり、法イデーは、実定法の「法妥当」の判断基準であると同時に、実定法秩序の形態化原理なのである (PRG: 31)。しかし、法イデーに合致するいわゆる「正法」<sup>10</sup>だけが実定法として妥当するのではない。ラーレンツにおいて、法イデーの現実化とは、法イデーと法現実の単純な同一性を意味するのではなく、実定法の「妥当要求」と「妥当存続」の相互规定的過程、つまり、「規範的なものと事実的なものの弁証法」である (ATR: 47f)。そのような過程としての法現実とは、法イデーの現実態として、法イデーに規定されつつ法イデーを志向するが、法イデーの意味内実を汲み尽くすには至らず、法イデーとの一致は常に程度差を伴う。それ故、法イデーに合致する「正法」の内容も歴史の変動に服さざるを得ない。この点をふまえて、ラーレンツは、法イデー、「正法」、実定法の相互連関を次のように捉えている。まず、法イデーそれ自体は、法現実の弁証法的過程に現れる諸契機全体の統一、つまり、歴史的現象の「法的意思」を窮極的に根拠づけている「意味統一」 (WR: 304f; ML1: 362f) としてのみ規定可能なものであり、このような法イデーの現実態としてその都度妥当しているのが実定法である。これに対して、「正法」は、ある時代ある民族それぞれの法的理想、つまり、法イデーについての有限な表象として解されるべきであり、そのような法的理想と実定法は常に衝突し得る。そして、まさにそのような衝突の故に、実定法と法イデーとの不一致もまた意識され得るのである。しかし、法的理想との衝突が当該実定法の絶対的な「不正」を導くことはない。実定法は、法イデーの現実態である限り、また、そうであるが故に、絶対的な意味において「正当」であることも「不正」であることもないのである (PRG: 31f; GM: 11; ML1: 145)。以上のような内在的な相互連関と帰結を伴う法イデー・「正法」・実定法の三一的構造<sup>12</sup>

に、実証主義(事実的妥当論)と自然法(規範的妥当論)の矛盾克服を目指す「法妥当」論の最も根本的な意義を見出すことができる。

ラーレンツにおける法の三一的構造は、法の実定性に関するヘーゲルの主張に即したものである。ヘーゲルによれば、「即自的法」は、客観的定在の内に定立されることによって初めて現実性を獲得するとされる。つまり、法が普遍性を伴って我々の意識に妥当するためには、さしあたり、定立された法、つまり、「制定法」として対自化されねばならないのである。従って、必然的実在化という法概念の本性からみる限り、法とは実定法一般を意味することになる(7: §211)。このように、「制定法」の妥当性が、「即自的法」の必然的現実化という論理を介して根拠づけられるとしても、あるいはむしろ、そうであるが故に、定立主体や規律対象によってもたらされる特殊性や偶然性は依然として残存する。客観的定在という側面を保持している以上、「制定法」の内容は、「即自的法」のそれとは常に異なり得るのである(7: §212)。ここに言う「即自的法」とは、自己の内容を客観的定在の内に求めざるを得ない抽象的な人格概念、つまり、「抽象法」を意味している。法の即自態としての「抽象法」は、様々な欲求やそれを充足する労働が陥る相互依存関係(市民社会の相対性)への自己反省として初めて対自化されるのである(7: §209)。そして、「抽象法」それ自体は、客観的定在に外的に対峙するにすぎず、純粹な観念性を保持しているの、「即自的法」と「制定法」の内容的相違として先に指摘されたものは、一般に言われるところの自然法と実定法の相違に相当することになる。

しかし、ヘーゲルにおいても、自然法と実定法の相違は両者の抽象的区別や外在的対立を意味しない(7: §3 Anm.)<sup>(13)</sup>。既にみたように、「制定法」は、特殊性や偶然性から自由な「即自的法」の現実態であるが故に、法と



しての普遍的妥当性を獲得し得るが、そのためには、「即自的法」が客観的定在の内に現実化する必要がある。つまり、「制定法」が法として妥当するためには「即自的法」でなければならず、「即自的法」が法として妥当するためには「制定法」でなければならぬというアンチノミーが成立しているのである。この意味で、「制定法」を起点とする実定法一般の運動過程は、同時に、「即自的法」の運動過程の対自化に他ならない。

それでは、法の実定性とは、そもそも如何なる意味を有しているのであろうか。ヘーゲルによれば、法の実定性は、何よりもまず、個々の民族に特有の「国民的特徴」、当該民族の「歴史的発展の段階」、「自然的必然性」に属する諸関係の連関といったものによって規定されているとされる（*V*: §38）。そして、そのような実定性は、「適用」を通じて必然的に増大する。すなわち、制定法の抽象的な普遍概念は、外的世界から持ちこまれる内容、つまり、更なる特殊性と偶然性を備えた個々の適用対象あるいは具体的事件に対して「適用」されざるを得ず、自らの形式的体系の内に完結することはできないのである（*V*: §38/§23）<sup>(15)</sup>。他方、制定法の「適用」によって實際に「判断」が下されるためには、個々の事例への「適用可能性」が確保されていなければならない。抽象的普遍としての制定法は、「適用」によって特殊化する一方で、個別の事例への「適用可能性」を保持することによって、自らの実定性を先鋭化させるのである（*GW*8: 249; 7: §37/§214）。このような実定性の先鋭化の頂点において、実定法は、「量的なるものの領域」に直面する。例えば、ある犯罪に如何なる刑罰をどれだけ課するかといった問題は、「抽象法」の次元において理性的に決定できないだけでなく、抽象的概念を通じた悟性的思惟によっても、一般的な限界づけのみ可能である。このような限界内において下される「判断」は、偶然かつ恣意的にならざるを得ない（*V*: §214）。しかし、「判断」の偶然性は、現実化という法概念の本性によって要請され導かれるものである以上、

同時に必然性を意味している。法の現実化の過程を通じて顕在化する「必然性」と「偶然性」のアンチノミーこそ、法の実定性の根本的な意義に他ならないのである。

しかしながら、このような意味での法の実定性は、法の正しさ一般への懷疑を帰結するわけではない。むしろ、法の理性的性質、つまり、法イデーの窮極的な正しさを前提にして初めて、実定法のアンチノミーという洞察が導き出される。アンチノミーを単なる矛盾として排斥することなく、偶然性に固有の領域と相対的な正しさを承認することが、人倫的理性の理性たる所以なのである (7: §214Ann.)。とはいえ、純粹に思弁的な思惟に基づく自然法にのみ、法の正しさの根拠を求めることはできない。なぜなら、「即目的法」は実定法としてのみ対自化するからである。それ故、法の正しさの認識源は、あくまで実定法の内に、つまり、国民性や時代性に規定された実定法の連関の内に求められねばならないのである (7: §3Ann./§212Ann.)。

以上にみたようなヘーゲルの「法の実定性」論の内に、ラーレンツの言うような法の三一的構造、つまり、法イデー・「正法」・実定法の内在的区別を伴う具体的同一性が示されているのは明らかである。<sup>(17)</sup>しかし、ヘーゲルにおいて、法の実定化の起点たる「制定法」と実定的な「法」との関係は必ずしも明らかではない。これに対して、ラーレンツは、個々の制定法とそれらを包括する実定法秩序を明確に区別している。法イデーが実定法としてのみ現実化するとしても、そのような法の現実態は、個々の制定法の相互連関を欠いた並存ではなく、共同体の生の規律へと向けられた目的論的な意味連関、一つの全体的な秩序あるいは体系としての実定法である。そして、そのような実定法の全体性は、個々の制定法の法的意味が、如何なる場合にも、窮極的には、自らにおいて無限である「意味全体」としての法イデーに根拠づけられていることよってのみ可能となる (PRG: 32f.; GM: 11f.; MLI: 145)。<sup>(18)</sup>

つまり、法イデーは、実定法秩序、あるいは、これを認識対象とする体系的法学の「アプリオリ」なのである。法イデーという「アプリオリ」に規定された法体系は、しかし、無欠缺の閉じた体系ではあり得ない。なぜなら、法イデーの実定化は歴史的過程であって、あらゆる実定法は、歴史の絶え間ない流れと変化の内に成立しかつ消え行く時間的な形象だからである (PRG: 33)。

ところで、ラーレンツは、制定法を法イデーの唯一の「現象形態」と捉えているのではない (GM: 10f)。実定法秩序には、個々の制定法のみならず、慣習法、判決、種々の法律関係など、多かれ少なかれ「法」としての「要求」を伴うあらゆる法現実が内包され得るのである。ラーレンツによれば、これらの法現実には、法イデーの現実化を媒介する抽象的で仮定的な契機が保持されている。そして、法適用という主観的精神の活動が同時に客観的精神の運動過程に内在的に関わり組込まれているとするならば、法適用の大前提を形成する法命題こそ、法現実の抽象的契機、つまり、個々の意味形象の「法的意思」を媒介する言語形式であることになる。法命題の主語である構成要件は、それ自体としては、「現実的」な事象ではなく、不特定多数の事例において現実化し得るものとして表象され抽象化された「可能的」な事象である。それ故、法命題が、実際に、「意味」を媒介し、法律効果を現実化するためには、主語の構成要件が、「現実的」な事象、つまり、個別具体的な「事態」として生起する必要がある。同様に、法命題の述語として抽象化された法律効果も、それ自体としては、「意味」の当為的妥当を要求し得るに留まり、「事態」の具体的な法律効果として初めて現実化する。法命題の「妥当要求」は、個別具体的な「事態」を介して、「妥当存続」を獲得するのであり、その限りで、具体的な法律効果も、それを媒介する法命題も、単なる「事実」や「観念」の世界ではなく、法という意味形象特有の存在領域、つまり、「法妥当」の世界に

属していることになる (ML1: 150; RB: 156)。

法命題が定立される場合、一定の「事実」の惹起あるいは阻止が意欲されており、その意味で、法命題は、名宛人の行為に「事実的」な影響を及ぼし得る。しかし、ここで追求されている事実的帰結は、法命題の内に指示されている法律効果と混同されてはならない。例えば、有効な債務関係に基づく債務者の給付義務の妥当は論理的な「必然性」を有しているが、債務者の義務履行及びそれによる債権者の満足という事実的帰結そのものは様々な事情に左右される「偶然」である。ラーレンツによれば、法命題は、そこに「規定」された法律効果の「法妥当」を「指示」するものであつて、必ずしも、名宛人の行為に「事実的」な影響を及ぼすことを目指した「命令」や「禁止」である必要はないとされる (ML1: 156f; RB: 157f; ML2: 187f.)<sup>(19)</sup>。この意味で、法命題の定立とは、如何なる形態をとるにせよ、法の「成立作用」に他ならず、そこで意欲されているのは、自然的存在の因果的連関への関与ではなくて、あくまで、「法妥当」という法現実固有の論理的連関の「創出」、法律効果の妥当の論理的必然性への指示 (「妥当指示」) なのである (ML1: 151)<sup>(20)</sup>。

このように、「法妥当」そのものが法命題を介して「創出」されるのである以上、個々の法命題について、法としての「正しさ」、つまり、「妥当根拠」が問題とされなければならない。<sup>(21)</sup> 法命題を介して「創出」される「事態」と法律効果との連関が、論理的な必然性を有しているとしても、そこから、法命題の「正しさ」が導かれるわけではない。むしろ、法命題の「妥当要求」それ自体は、構成要件を充足する「事態」の発生を条件とした「仮言的」なものに留まるのである (ML1: 156)<sup>(22)</sup>。しかし、個々の法命題の「妥当根拠」を、直接、法イデーに求めることはできない。というのも、法イデーは、先にみたように、共同体の生の規律へと向けられた目的論的な意味連関とし

てのみ現実化し得るからである。法命題の「妥当根拠」は、あくまで、法イデアの現実態として意識された「正法」、つまり、実定法体系に内在する「法原理」に求められねばならない。この限りで、ラーレンツは、個々の法命題の「法妥当」と実定法秩序の「法妥当」を明確に区別している（PRG: 33f./ 33Anm. 76; GM: 11）。実定法秩序それ自体の「法妥当」は、そこに帰属する法命題の「法妥当」の単なる「総計」ではない。個々の法命題は、実定法秩序の意味連関に組込まれつつ、実定法秩序全体の「法妥当」の「創出」に関わっている限りにおいてのみ、妥当するのである。

## II 法秩序と生秩序

I でみたように、法が、「法妥当」という存在態様を備え、個々人の意識という心理学的事実に還元され得ない固有の実在領域である以上、そのような意味での法現実とは、個々人の単なる共存という社会学的事実とも異なる共同的な生的一端として捉える必要がある。それ故、ラーレンツは、法を、現実存在する共同体の「生形式」あるいは「生秩序」として捉えている（DRR: 19f.; RSR: 239f.; GR: 36; RvL: 557f.; MLJ: 144）。「生秩序」としての法は、共同体の外部から規範として課されているのではなく、共同体自身において現実に生きられている。この場合、法は、共同体自身の自己表出であり、そのような客体化形態化を通じて、共同体の生が対自化され把握可能になる。法が規範的当為として現れるのは、あくまで、共同体を構成している個々人の意識においてである。個々人が、共同体との相対的相関的な対立の下に、法を「規範」として感じ取るのに対し、共同体自身は、法として形態化している現実そのものである。

法を共同体の「生秩序」として捉えるラーレンツの観方は、ヘーゲルの言う「人倫」の客観的契機を敷衍したものである。ヘーゲル人倫論は、「概念と实在の統一」という「イデー」一般の論理的意味に即した、<sup>(23)</sup>「自由のイデー」の運動過程綜合的次元として叙述されている。意志の自己规定的な普遍性を意味する「自由の概念」は、具体的な共同意志、個体的な民族精神という現実態において初めて、「自由のイデー」たり得るのである。ヘーゲルは、このような「自由のイデー」としての「人倫」の内に二つの契機を見出ししている。すなわち、「人倫」とは、個々人の自己意識が自らの基礎と目的を見出すような「人倫的存在」という意味において、「既存の世界」であると同時に、個々人の自己意識の内に知られかつ意欲され、個々人の行為の内に現実化するような「生きた善」という意味において、「自己意識の本性」なのである（*V. § 153*）。「人倫の客観的契機」とは、従って、個々人の自己意識に対峙する「既存の世界」としての「人倫」に他ならない。しかし、「既存の世界」としての「客体的な人倫」は、「人倫」の一契機に過ぎない以上、普遍的意志の「抽象的な善」のように、個々人の特殊性に外的に課される義務ではなく、そのような個々人の無限の主体性を内包する「具体的な実体」である。「人倫」は、このような自己區別を伴う「具体的な実体」である限りにおいて、対自的な必然性を保持し、個々人の「主観的な思いこみや気分」を超えて存続し得る。このように、個々人の無限の特殊性という「形式」を通じて、「人倫」が獲得する客観的な「内容」を、ヘーゲルは、「即自かつ対自的な法則や機構」（*V. § 154*）、あるいは、端的に、「人倫的な諸力」（*V. § 155*）と呼んでいる。<sup>(24)</sup>「人倫」は、「人倫的な諸力」という意味内実に即して、「実体」としての「絶対的な力」を個々人に及ぼし、「偶有性」としての個々人の内に現実化している限りで、客観的なのである。<sup>(25)</sup>以上をふまえるならば、共同体の「生形式」としての法もまた、個々人の主観的意識を「絶対的」に「否定」する「人倫の実体」と

して現れることになる。

しかし、個々人は、単なる「偶有性」として、共同体という「実体」の内に埋没してしまうのではない。個々の人間は、同時に、「自己意識」を備えた「対自的存在」であり、それ故、常に、「共同体とは別様に思惟し意欲する可能性」を保持している。ただし、人間は、個人という「対自態」においても、共同体の成員であることに変わりはない。共同体を離れて、個人としての側面だけを取り出すことは、人間の具体的性質を無視した「抽象」にすぎない。ラーレンツにおいて、個々人に意識される規範的当為、つまり、「義務」とは、個人としての自立性の内に持続している共同体への拘束を意味している。人間のように、個体であると同時に共同体の成員であるような存在だけが、本来的な意味において、「義務」に拘束されるのである（DRR: 23）。個人が共同体との「無反省な一致」の下に存している限り、つまり、共同体という「実体」の単なる「偶有性」である限り、共同体の「生秩序」が、個々人の主体的意志への制約として現れることはなく、むしろ、共同意志が個人自身の意志として、共同体の「生形式」が個人自身の「自明の定在形式」として妥当する。しかし、個人としての「自己意識」が獲得されるや否や、「生秩序」としての法は、個人の主体的意志の無制約性を拘束する規範として現れ、「義務」として意識されるのである（DRR: 23f; VR: 47）。

「義務」は、人間の具体的性質を前提とする限り、個人として抽象化された人間を外的に規律するのではなく、個々人の意識あるいは行為として現実に生きられている。その意味で、「義務」とは、単なる「当為」ではなく、逃れようのない「必然」である。人間は、共同体と対立し得るし、共同体に無関心でいることも可能だが、自らを支え根拠づけている「生の連関」から抜け出ることにはできない。人間は、共同体による拘束を拒絶する場合にまざ

に、自らが拘束されていることを意識する。このように主体的意志に反して持続する拘束が、「義務」として、個人の「自己意識」に内面化されるのである (VR: 48)。ラーレンツによれば、共同体の「生秩序」としての法が個々人に及ぼし得る「義務」としての拘束力もまた、以上のような共同体と個人の相互规定的関係に現れる「人間の弁証法的本性」に基づいて理解できるとされる (DRR: 22; VR: 48)<sup>(26)</sup>。

共同体による実体的実存的な拘束が個人において「義務」として意識化内面化されるという点は、「人倫」の主観的契機を構成している。「人倫」の客観的契機としての「人倫的な諸力」は、先にみたように、個々人において生きられた現実であるので、同時に、個々人の「知の客体」として現れることになる。ヘーゲルによれば、「客体的な人倫」は、さしあたり、「人倫の実体」として、文字通り、窮極の自立性を伴いつつ個々人の意識に対象化される (T: §146)<sup>(27)</sup>。この場合、個々人は、「人倫的な諸力」に対して全く無力であり、何らの自立性も保持し得ない。しかし、このようにして定立された「個人と人倫の実体の分離」は、ラーレンツの指摘するように (VS: 127f)、共同体と個人の一体性という「人倫」の本質に矛盾しており、それ故、このような「実体」と「主体」の分離に對抗する観方が、個々人の「人倫的意識」の内に、「直接的」に現れ、あるいは、「反省」を通じて引き起こされる。ヘーゲルによれば、「主体」としての個人は、「人倫の実体」を、「他者」としてではなく、「主体自身の本質」として捉えることによって、「実体」と「主体」の統一という「精神であることの証拠」を示すとされる。個人は、自らの「本質」あるいは「境位」としての「人倫の実体」の内に「自己感情」を獲得し生きているのである (T: §147)。しかし他方で、個人によって意識された「人倫の実体」との「直接的」な関係は、様々な「歴史的諸前提」に由来する「反省」によって媒介された関係へ常に移行し得る (T: §147Ann.)<sup>(28)</sup>。そして、そのような「反省」によ



って、「個人と人倫的実体の分離」が再び対自化意識化されることになる。ヘーゲルによれば、相互に移行し合うこれら二つの人倫的な意識のあり方の「真理」は、概念的思惟を通じて初めて、「人倫」の主観的契機たる「義務」として把握される。個人は、「人倫的実体」を、自らの意志を拘束する「義務」として意識化すること、まさにそのことによって、現実性を全く欠いた「無規定的な主観性」や「自然的衝動」、道徳的反省にとらわれた「主観的特殊性」といったものから解放され、主体でありつつ、自ら「実体的な自由」を獲得するのである（『§148(149)』<sup>(29)</sup>）。共同体の「生秩序」としての法もまた、「義務」という主観的契機に媒介されることによって初めて、個々人において生きられているという「人倫」としての「現実性」に到達することができる。Iでみた「法妥当」概念に含意されている法の「現実性」とは、まさにこのような意味で理解されねばならない。法は遵守されるべき旨の要求を掲げて個々人に対峙している。しかし、法の「妥当要求」が外的な当為や強制としてのみ捉えられるならば、「主体」としての個々人は、「人倫的実体」としての共同体から分離され孤立化抽象化されることになってしまふ。むしろ、法は、個々人にとって、「他者に対する振舞い」の規準であると同時に、「他者の振舞いへの信頼」をもたらしものつまり、共同体の存続を可能にするもの、でなければならぬはずである。それ故、ラーレンツは、法が「義務」として意識されるという点に、共同体的社会的な秩序の「創出」に繋がる積極的な契機を見出そうとしてゐる（MLJ: 144/156ff; RB: 158ff）。すなわち、法が、個々人の自然的恣意的な行為領域を制約し、個々人が共存し得る最低限の前提をもたすが故に、共同体の存続を支える広範な社会的行為領域が開かれるのである。そして、この限りで、法の定立は義務づけであると同時に、自発的な秩序形成を促す権利や地位の付与であり得る。法を介して個人間に「創出」される諸関係は、感性的知覚の対象ではなく、個々人の「普遍的法意識」の内に「妥

当」し「作用」する。その際、個々人は、法を、制裁によって強制された「命令」や「禁止」として意識すると同時に、自ら法の權威を承認し、法に即して自己の行為を方向づけることを通じて、法の「妥当要求」を実践的に現実化している。法は、個々人の「法意識」に媒介された「普遍的行為態様」として、共同体の「習俗」に内的に結びついてゐる限りに於いて、「生秩序」としての「現実性」を保持することができるのである（DRR: 20; MLI: 144）。

ここに言う「普遍的行為態様」や「習俗」は、「人倫」における客観的契機と主観的契機の統一を表現するため、ヘーゲルが用いるものである。先にみたように、個々人の「人倫的意識」は、「義務」の内に、「人倫的実体」との直接的同一化と反省的分離を止揚する。「人倫的な諸力」は、ここに至って、個々人の自然的な性質に反映することになる。つまり、個々人に「義務」として意識される事柄は、同時に、そのような「義務」を常に果たそうとする個々人の志操や振舞いに「徳」としての位置づけを与えるのである。ヘーゲルは、このような意味での「徳」を特に「誠実さ」と呼んでいる（7: §150）。ラーレンツの指摘するように（VS: 130f）、この「誠実さ」という概念において、個々人の「人倫的意識」の弁証法的運動が終結すると同時に、そのような主観的契機と「人倫的な諸力」という客観的契機の統一も達成される。なぜなら、「誠実さ」は、個々人の「徳」であるが故に、共同体において共有された「普遍的行為態様」、あるいは、当該共同体の「習俗」として現実化し存続し得るからである。「習俗」は、「第二の自然」と呼ばれるべきものであるが、個々人の「自然的意志」に媒介されている以上、単に客体的なものではなく、同時に、「個々人の定在を貫く魂」でもある。ヘーゲルにおいて、「習俗」とは、客体的な「世界」として存在する「精神」、つまり、「客観的精神」に他ならぬのである（4: 64; 7: §151）。

「人倫的実体」は、さしあたり、「家族」や「民族」といった共同体の「習俗」として、個々人の「自己意識」に「妥当」し、固有の「現実性」を獲得するが（*G*: §152/156）、法もまた、共同体の「生秩序」であるという意味において、これらの「習俗」と同様に、「客観的精神」である。法は、自らの「現実性」を支える共同体的な生を離れて「妥当」することはできない。この意味で、法と「習俗」との間には根源的な一体性を認めねばならないのである（*DDR*: 20）。しかし、その際、法と「習俗」の一体性とは、単純な同一性ではなく、区別を内包する具体的同一性を意味している。法は、包括的な「普遍」としての「習俗」の特殊態なのである。ラーレンツによれば、「習俗」に対する法の「特殊性」は、共同体の機関によって意識的に適用され執行されるという点、そしてまた、そのことを通じて「権利」として充足され回復され顧慮されるという点に存するとされる。法の適用や執行という活動は、法の規範的妥当に外的に関わるのではなく、まさに法固有の定在を創出する「力」、つまり、「法妥当」の「成立作用」である。法は、このような「力」に担われ導かれることによって初めて「存続」することができる。意欲された活動という現実化の過程を通じて、法は、「現実存在する法」として、共同体の「生秩序」にまで再び高められるのである（*DDR*: 21; *Sit*: 244; *MLI*: 144f.<sup>(31)</sup>）。

ラーレンツは、法という「特殊」が、共同体の意識的活動を通じて現実化され個別化されつつ、「習俗」という「普遍」に回帰していく過程を、「法概念の形態化」として捉えているが（*PRG*: 31; *RS2*: 165; *GR*: 35f; *GM10f*; *Sit*: 232/241f./254）、このような観方もまたヘーゲル人倫論の根本思想を継承し徹底させたものである。ヘーゲル法哲学において叙述された「抽象法」から「道徳」を経て「人倫」に到達する法概念の弁証法的進展は、抽象的法概念が徐々に実在性を獲得して具体的法概念（法イデー）に到達する過程であるだけでなく、同時に、抽象的人

格としての人間の本性から導出された自然法に伴う一面性を止揚する過程でもある。ヘーゲルは、人間一般の普遍的理性に依拠する自然法思想に対して、「抽象法」という名の下に固有の体系的位置づけを与えているが、そのような「抽象法」の諸原理が、より高次の領域においてそのまま維持されるわけではない。なぜなら、「人倫的共同体」における法の現実化は、様々な歴史的諸条件によって常に規定されているからである。それ故、ヘーゲルは、「人倫的共同体」における精神の現実化を「習俗」として把握することによって、非歴史的な自然法思想を離れ、精神の歴史的な自己形態化に目を向けているのである (『: §32Anm. )。この点をふまえて、ラーレンツは、法概念の体系的展開が、常に、「存在論的に根拠づけられた自然法」から法現実在即した「歴史哲学」へと移行すべき旨主張する (AR: 221f./228f.)。このような意味での「歴史哲学」からみる限り、法概念は、把握されるべき法現実の概念であって、もはや、質料的事実に対峙する抽象的概念ではあり得ない。法概念は、歴史的法現実の「形態化原理」である限りで、それ自体歴史的であり、同時にまた、あらゆる法制度の「意味」を規定しているのである (AR: 235)。従って、法イデオの現実態は、それ自体歴史的であるような「形態化原理」の「弁証法的な推移」としてのみ (AR: 237)、換言すれば、歴史的定在としての実定法秩序の「意味」を規定する「法原理」の「内的体系」としてのみ把握することができる。その場合、「法原理」は、ある時代ある民族それぞれの実定法秩序において支配的な法的理想、つまり、「正法」に他ならない。法における「原理 (概念)」と「現実 (形態)」の区別は、相互に規定し合う弁証法的な一体性を保持しているのである (AR: 242f.)<sup>(32)</sup>。

法と「習俗」の一体性が「法概念の形態化」として把握されることによって、実定法秩序は、事実に対峙する「規範」のヒエラルキーという静態的秩序ではなく、法の現実化という動態的過程として位置づけられることになる。

る。先にみたように、共同体の「生秩序」としての法は、個々人の「人倫的意識」の内に「義務」として妥当することによって、客観的な「規範」として対峙する。そのような「規範」としての法の最も普遍的な表現形式あるいは現象形態が、「制定法」であり「慣習法」である。「共同意志と個人意志の分裂」の故に「規範」として固定化され形態化されるこれらの法は、同時に、共同意志の意味内実を表現するものとして、更なる法の形態化の契機となっている（DRR: 22/24）。それ故、「規範」として形態化された法、つまり、実定法それ自体が、具体的普遍という論理に即した恒常的過程として把握されねばならない。「制定法」として定立される法は、その「普遍性」という規定性の故に、すでに一つの「特殊」であって、それは同時に、有限の主体の目的論的活動、とりわけ、裁判官の法適用を介して、常に個別化され具体化される。そのような法の具体化は、しかし、法と「習俗」の一体性の否定に繋がるわけではない。個々の「判決」の集積は、「先例」という確固たる慣行を形成し、あるいは、既存の事実的慣習を「慣習法」として承認することを通じて、共同体の「習俗」との一体性に再び到達することが可能である。この限りで、法と「習俗」の一体性は、「規範的当為」としての法秩序と「事実的存在」としての生秩序に具体的同一性をもたらしているのである。

法と「習俗」は、ともに、共同体の「生秩序」である点において同一であるが、このことは同時に、両者の区別の「起源」でもある。「習俗」においては、「普遍的行為態様」という意味での「存在」が包括的契機として現れ、当該「習俗」が侵害されあるいは疑問視されるに至って初めて、「当為」という契機が個々人において「義務」として意識される。これに対して、「習俗」との区別を先鋭化させる「制定法」においては、個々人を義務づける「妥当要求」が包括的契機として現れ、当該「制定法」が「普遍的行為態様」へと移行することによって初めて、

「現実には生きられている秩序」としての「存在」を獲得する。そしてまた、それ故に、このような論理は、個々の「制定法」のみならず、実定法秩序全体にあてはまる。実定法秩序は、常にその現実化の過程の内に、つまり、生秩序の当為化と規範の存在化の同時性において把握されねばならないのである。<sup>(33)</sup> 従って、共同体の「生秩序」という客観的人倫の現象形態の段階的展開を把握し得るような、法と「習俗」の真の意味での区別は、「存在」と「当為」の区別ではあり得ない。先にみたように、ラーレンツが、法と「習俗」の相違点を、両者の現実化のあり方、とりわけ、秩序侵害に対する反作用のあり方に求めているのはこのためである。実定法秩序の下では、共同体は、発生した秩序侵害への「判断」及び義務の「実現」を、一定の機関における手続と強制に委ねるが、習俗的生秩序の下では、そのような侵害の「判断」や義務の「実現」が、構成員たる個々人の自発的な意見形成や、義務不履行に対する非難に左右されることになる。しかも、このような相違は、秩序それ自体の「解釈や継続形成」のあり方に関わっている。すなわち、実定法秩序の展開は、一定の権威を備えた機関の合理的に制御された意志的活動によって担われているのに対し、「習俗」それ自体の展開は、共同体を構成する個々人の主観的確信の変動に規定されるのである (St: 24ff.)。

実定法秩序に内包される「制定法」と「慣習法」の区別も、このような法と「習俗」の一体性の弁証法的意義に即して理解されなければならない。ヘーゲルにおいて「人倫的実体」の最高次の形態は「国家」であるが、そのような意味での「国家」の現実性は、民族的な「習俗」の次元においては未だ直接的であって、個々人の「自己意識のあり方と形成」に左右され、個々人の「知と活動」に媒介されて初めて対自化される (7: §257/274。<sup>(34)</sup> この点で、ラーレンツは、「習俗」に内在する矛盾、つまり、法への形態化の必然的契機を見出している (VS: 146ff.)。個々

人の志操や振舞いは、その「特殊性」の故に、民族共同体の「習俗」に体现される「人倫性」に合致しないことがあり得る。そして、そのような「共同体としての志操」の弱体化の亢進は、窮極的には、当該「民族」の政治的統一の喪失を帰結する。<sup>(35)</sup> この場合、「習俗」は、「民族」という「人倫的実体」と個々人の「人倫的意識」の統一ではなく、むしろ、当該「民族」の「政治的な脆弱さと分裂」の表現なのである。それ故、「人倫的実体」が、民族のかつ国家的な統一として、自らの歴史的な現実性を主張し得るには、「人倫」の直接態たる「習俗」との内的連関を保ちつつ、その意味内実を法として形態化するような意志的活動、つまり、「立法」が不可欠である。ヘーゲルによれば、「立法」とは、「あらゆる者に妥当する行動の準則」の定立であると同時に、より本質的には、「規定された普遍性における内容の認識」であるとされる。何かを「普遍」として定立し意識にもたらしことは、その「内容」を「最も単純な形式」に還元し、「窮極的な規定性」を付与することを意味している。それ故、法は、「制定法」として定立されることによって、「普遍性」という「形式」のみならず、そのような規定性において自らの「内容」を獲得するのである。他方、「慣習法」もまた、普遍的な「思想」として存在しかつ意識されるという契機を欠いているわけではない。しかし、「慣習法」は、主観的で偶然的な仕方で意識化されるものである以上、対自的に未だ無規定的であり、その「思想」としての「普遍性」が曖昧になっている。また、「慣習法」という直接的存在形式が、「習俗」という生秩序との内的連関という点において、「制定法」に優位するわけではない。なぜなら、「立法」において問題となるのは、「内容」において全く新たな法を制定することではなく、「習俗」あるいは「慣習」として現存する生秩序の内容を、「規定された普遍性」において概念的に把握し、既存の法秩序の内に「理性的なもの」を浸透させることだからである（7: §211Anm./216Anm.）<sup>(36)</sup>。

このように、「制定法」も「慣習法」も、生秩序の形態化として理解されるならば、後者においても、「立法」という意志的活動に対応する契機、つまり、「法妥当」の「成立作用」が見出されねばならない。それ故、ラーレンツは、「慣習法」の所与的性質を、「習俗」のそれから区別する契機として、「理解」や「評価」という目的論的活動を重視する。「慣習法」が妥当するためには、当該慣習の時間的存続という事実だけでなく、当該慣習を法として形態化現実化する目的論的活動が不可欠なのである。この場合、慣習は、共同体の「法妥当意志」あるいは「普遍的法確信」の表出として「理解」されることによって、「慣習法」へと形態化される。「慣習法」の規範性を根拠づける「法妥当意志」は、単なる心理学的事実ではなく、「妥当根拠」たる法イデーに規定された「意味」を保持し、しかも、そこに表現される法イデーとの繋がりには、当該慣習に既存の実定法秩序の「継続的形成や有意意味な補充」たる地位を付与するほどに緊密なものでなければならない（G: 70; ML1: 269ff; ML2: 408; BRN: 253f./262ff.）。従ってまた、慣習がいわゆる「法源」であるか否かを問う必要もない。慣習は、当該共同体に属する個々人に義務として意識される限りにおいて、「習俗」として存続し、実定法へと形態化され得るのであって、そのような義務づけが、個々人の行為態様の内に慣習として表現されるにせよ、立法者の計画的な意志として表示されるにせよ、その法妥当の「起源」は、あくまで、共同体の「法妥当意志」、「共同意志」なのである（VR: 57; St: 245）。客観的精神の自己区別としての法と「習俗」の分化は、「制定法」において頂点に達する。「制定法」と「習俗」の間には、多くの場合、直接的、あるいは、「慣習法」を介した間接的な結びつきが存している。この場合、「制定法」は、既存の「習俗」の意味内実を確認し固定化することになる。法的取引において形成される多くの慣習が、「制定法」の内に取り込まれ、法として形態化され得る。ヘーゲルが指摘したように、立法者は、既存の「習俗」



と無関係な内容を定立するのではなく、共同体の生の内に妥当している「習俗」を探索し、それを形態化することによって、当該生関係を規律するのである (Sit: 246)<sup>(37)</sup>。他方、必ずしも「習俗」の形態化とは言えないような内容の「制定法」も定立されることもあり得る。しかし、その場合も、少なくともその根本思想において、当該共同体の「生形式」として妥当することが意欲されていなければならない (Sit: 246)。「制定法」が規範的な拘束力を発揮するためには、ヘーゲルの言うように、個々人の「自己意識」の内に「知られている」ことが必要であるが (V: §210/215)、更にすすんで、当該共同体の「正法」として妥当性は、「習俗」として共有されるか否かに左右されるのである。

従って、「制定法」と「習俗」の内的連関は、先にみたような、生秩序の当為化と規範の存在化の同時性において把握されねばならない。このような二重の運動過程を通じて、「制定法」と「習俗」は、相互に規定し合い、広範な内容的一致に到達することが可能である。<sup>(38)</sup>しかし他方で、既存のあらゆる「習俗」を法規範化することは、不必要であるだけでなく、共同体の「総体性」の維持という観点からは、むしろ意識的に避けねばならない。ここでラーレンツが強調するのは、「習俗」あるいは「慣習」の妥当要求と時間的存続を媒介している「自発性」という契機である。「習俗」の遵守は、共同体の構成する個々人の「善き意志」や「自発的同意」に依存する程度が相当に高い。<sup>(39)</sup>共同体における個々人の行いの価値は、しばしば、強制可能な外的行為そのものよりも、むしろ、そこに表現されている「志操や自発性」の有無や程度に規定されている。それ故、「習俗」を、全て法規範化するよりも、自発的な遵守に委ねておくほうが、共同体の一体性及び全体性の維持に寄与する場合があるのである (Sit: 249)<sup>(40)</sup>。「制定法」と「習俗」が完全には一致し得ないということは、両者の必然性矛盾を帰結する。確かに、「制定法」

と「習俗」は、共同体の「生秩序」という客観的人倫の側面においては、同一の妥当根拠に規定されており、両者の相違は、人倫的イデーの現象形態の相違である。「制定法」が共同体の「生秩序」の一形態として理論的に「認識」される限りでは、個々人の意識においても、「習俗」との矛盾が対自化されることはなく（*Sit.*: 250/253f.）。しかし、このような理論的綜合が、個々人の「人倫的意識」全体においてそのまま維持されることはあり得ない。なぜなら、個々人は、常に様々な共同体に属しつつ、意欲し行爲することによって、それらの共同体の存続そのものに実践的に関わっているからである。理論的にはイデーの形態化の多様性を意味する「人倫」の具体的同一性は、共同体内在的な実践的活動という次元においては、矛盾として現れ得るのである。<sup>(41)</sup>「制定法」は、このような矛盾を意識しつつ繰り返される有限の主體の實踐的活動の帰結であり、同時に、「実定法」内部における法の意識的な形態化現実化の端緒である。「制定法」において顕在化する法と「習俗」の距離や矛盾という問題は、このような「実定法」の現実化の過程、とりわけ、裁判官による法適用において、引き続き実践的に取り組まれねばならないのである。ラーレンツは、このような実践的活動を「制定法」と「普遍的法意識」との媒介過程として捉え、その弁証法的な論理構造を強調する。次にそれをみることにしたい。

### III 法適用の弁証法的構造

裁判官の活動は、法をその都度発見し認識しつつ形態化するという点において、立法者のそれと本質的に変わらなく（*PRG.*: 40f. *Sit.*: 246; *MLJ.*: 191）。両者とも、法の現実化という運動過程に実践的に関わっている以上、法一般の正当性の存在論的な必然性、つまり、法イデーそれ自体を否定することはできず、常にこれに規定されている。<sup>(42)</sup>

ただ、立法者が、法をその「普遍性」において形態化することによって、「制定法」という「特殊」を定立するのに対して、裁判官は、そのような「特殊」を介して、個別的事例の内に法を形態化する。その意味で、常に、「制定法」が裁判官の活動の起点である。従って、裁判官にとって、「制定法」は、さしあたり、抽象的に規定された普遍的形式として示され、常時変動する生関係の充溢に外的に適用される。しかし、裁判官の法適用は、同時に、「制定法」をその抽象性から解放し、具体的な生関係の規律として機能させている。このように、法が、「制定法」として抽象的に規定されながら、「判決」として具体性を回復する二重の過程を、ラーレンツは、「法適用の弁証法」と呼んでいる（MLI: 191/194/274）。

ラーレンツによれば、「制定法」の具体化は、「判決」を通じて、その都度、当該法共同体に属する個々人に共有された「普遍的法意識」あるいは「共同意志」へと媒介されることによって達成される。立法者が、立法時の「普遍的法意識」に照らして、自らの「法意識」を形成するように、裁判官の「法意識」もまた、判決時の「普遍的法意識」に規定されている。この場合、「法意識」とは、当該事例の「正しい」規律に関する裁判官自身の表象や確信を意味する。そのような「法意識」は、時に、裁判官の法的判断や法解釈において決定的な役割を果たし得るが、このことは、「判決」の主観性を帰結するわけではない。というのも、ある法共同体において「普遍的法意識」として共有されるものは、同時に、当該法共同体における経験や恒常的なコミュニケーションにおいて間主観的に承認された「客観的基準」でもあるからである。従って、ラーレンツが、法形成の基準として挙げている、「法原理」や「事物の本性」、「取引慣行」といったものは、法イデーに規定された「普遍的法意識」の客観的表出に他ならない。「普遍的法意識」それ自体は、どこかに固定化されるのではなく、実定法内在的に法的問題が判断される

場合には常に作用しその都度現在化するのである (OR: 172; ML1: 191f.)。

それ故、法適用の弁証法的過程もまた、立法者の「法意識」と裁判官の「法意識」の相互規定として捉えることができる、それ自体、「普遍的法意識」の展開、「共同意志」の現実化に関わっていることになる。「普遍的法意識」は、当然ながら、心理学的な「意思」と混同されてはならない。「制定法」の内に表現されその限りで客体化される「共同意志」は、過去の事実として確定できるような起草者や鑑定者の「意思」とは本質的に異なっている。草案や鑑定意見は「制定法」として定立された瞬間に、既存の実定法秩序に組込まれ、立法者自身予期しなかった意味連関の下に置かれる。立法者たり得るのは、有限の主体としての個々人であり、当該「制定法」が関わり得る全ての事例やその法的帰結を予め予期することは不可能である (DDR: 31; ML1: 189f.)。また、「制定法」は、「法命題」から構成され、個々の「法命題」が、言語によって成り立っている以上、言語の理解や使用一般に伴う有限性を免れることはできない。言葉や文は、それを読んだり聞いたりする人間の意識に、一定の表象や思想を呼び起こすが、そのような表象や思想の意味内実は、同じ言語共同体に属する個々人において、全く同じではあり得ない。立法者が「制定法」の簡潔な表現に如何に努めるとしても、その努力は常に表現手段たる言語そのものによって限界づけられているのである (ML1: 189)。立法という目的論的過程を通じて、「制定法」という外的な「定在」の内に実現され客体化される「意志」が、立法者自身の「法意識」あるいは心理学的な「意思」に必ずしも一致せず、場合によっては矛盾し得るのは、さしあたり、人間の「行い」一般に必然的に伴うこれらの認知的な有限性のためである。<sup>(44)</sup>

しかし他方で、「制定法」の内に客体化された「共同意志」の意味内実は、当該「制定法」が既存の「制定法」

との連関において獲得し得る「客観的意義」に尽くされるわけではない。「共同意志」は、「制定法」として客体化されつつも、同時に、当該法共同体に属する個々人の内に、「普遍的法意識」として共有される限りで、その主体性を保持している。「制定法」の「客観的意義」を「普遍的法意識」に結びつけ返すことによって、客体性と主体性を内包する「共同意志」の具体的性質を対自化する活動の担い手もまた、有限的な意志主体としての個人であり、とりわけ、「制定法」を実践的に適用する裁判官である。その場合、「判決」を通じて「制定法」に媒介された「普遍的法意識」もまた、当該法共同体の内に主体的に生きられている価値あるいは「法原理」として対自化され得る。そのような価値や「法原理」は、くり返してきたように、実定法秩序の意味連関の一体性と全体性を規定しており、その意味で、当該法共同体において具体的に形態化された法イデーに他ならない。「制定法」を「共同意志」の現実化として理解し適用するということは、同時に、当該法共同体における生を支配している根本的価値やイデーを意識にもたらすことなのである。従って、裁判官は、「制定法」の「客観的意義」を「普遍的法意識」へと媒介する際に、「普遍的法意識」を「具体的法イデー」として対自化するとしても、「制定法」に外的な何かを付け加えているのではなく、むしろ、当該「制定法」を介して、実定法秩序全体として今この瞬間にも展開しつつある客観的精神の運動過程（「生きている法」）に内在的に関わっていることになる（DRR: 31f.）<sup>(45)</sup>。

「制定法」として定立された「共同意志」は自然的な時間の経過に抗して存続するが、そのような「時間的存続」<sup>(46)</sup>は、必然的に、法共同体において常に展開しつつある「普遍的法意識」との間に緊張関係を帰結する。両者の緊張関係が「矛盾」として顕在化する場合、裁判官は、過去の「共同意志」の規範的拘束を意識的に抜け出て、現在の「共同意志」、現に生きられ共有されている「普遍的法意識」の下で、当該「制定法」の具体的な意味内実を捉

えねばならない。そこでの法解釈は、「制定法」の「客観的意義」の把握という本来的な意味での「解釈」ではなく、「制定法」の意味を補充改変し、場合によっては、「制定法」介して新たな法制度を創出する「法形成」である。しかも、このような「法解釈」から「法形成」への移行は、第二章においてみたように、法適用が単なる認識行為ではなく創造的目的論的な意志行為であり、「法解釈」それ自身が「法形成」の起点であることにより初めて可能になる。従ってまた、多くの場合、裁判官は、たとえ無意識的せよ、「制定法」成立時の意義ではなく、立法や裁判実務の現状内にさしあたり表現されている「普遍的法意識」の影響下に、当該「制定法」の「現在の意義」を認識していることになるのである（LR: 110f; DRR: 32f; ML1: 190/273f）。裁判官の法適用を根本的に規定している過去の「制定法」と現在の「普遍的法意識」のこのような緊張関係を、ラーレンツは、「法規範の意義変遷」と呼んでいる。

「法規範の意義変遷」は先にみた立法活動の有限性に対応して生じる。まず、将来起こり得る事例を全て予測し規律することはできないという点は、その対象となる事実的諸関係それ自体の変化、つまり、「規範状況の変遷」を前提としている。ただし、そのような「規範状況の変遷」は、当該「規範状況」を前提として定立された「制定法」の意義変遷を直接導くわけではない。「規範状況の変遷」は、有限的主体の目的論的活動を通じて、「普遍的法意識」に媒介されて初めて、「法規範の意義変遷」として対自化されるのである。変化した「規範状況」への配慮は、「制定法」そのものあるいは既存の実定法秩序全体の妥当要求に関わるような普遍的次元においては、当然、高度の予測性と計画性を備えた立法に委ねられるが、個別的事例への「制定法」の適用において要請される場合もあり得る。すなわち、裁判官は、当該事例への「制定法」の適用が、実定法秩序の内に表現された「普遍的法意

識」、つまり、「法原理」に矛盾する限りにおいて、「規範状況の変遷」を「制定法」の意義変遷に結びつけることができるのである (PRG: 41; DDR: 31; BRN: 309; ML1: 264ff.)。「法規範の意義変遷」はまた、当該法共同体の「言語慣行」の変遷を契機として生じ得る。立法者自身が「法命題」の語義を完全に確定できないという点は、その属する法共同体の「言語慣行」の変遷を前提としているのである。とはいえ、「言語慣行」の変遷もまた、「制定法」の意義変遷に直接結びつくわけではない。裁判官は、「普遍的法意識」に照らして、「現在の語義」を制定法解釈の基準として選ぶのである (BRN: 309; ML1: 262ff.)。

「規範状況」や「言語慣行」の変遷は、更に、法解釈の目的論的基準を介して、「法規範の意義変遷」を引き起こすことがある。例えば、「言語慣行」に応じた語義の拡大は、そのような語義がそもそも当該「制定法」の規範目的に相応しいか否かの評価を要請する<sup>(47)</sup>。このような規範目的への反省は、個々の「制定法」に内在する目的のみならず、実定法秩序全体との意味連関に規定された目的にも及び得る (ML1: 265)。裁判官は、立法者の目的論的行為の不充分さを埋め合わせるだけでなく、必要に応じて、自らの行為の目的論的性質を顕在化させるのである。

従って、「法規範の意義変遷」は、法解釈の目的論的基準、とりわけ、実定法秩序内在的な「客観的目的論的基準」の変遷にも規定されていることになる。その場合、裁判官に要請されているのは、個々の「制定法」の規範目的を実定法秩序全体の目的に適合させること、つまり、「法原理」に即した実定法秩序の内的調和の確保である。「法原理」間の重心移動が、個々の事例への法適用という次元において、「重大な評価矛盾」を生じさせる限り、裁判官は、新たな目的論的基準に即して、「制定法」の現在の意義を把握し適用しなければならないのである (BRN: 309; ML1: 266f.)。

以上から明らかなように、「法規範の意義変遷」は、あくまで、有限的主体の目的論的活動を通じて意識化される。その場合、立法者の定立した規範目的の正当性そのものが疑問視されているのではなく、むしろ、歴史的諸条件の変化に即した新たな目的定立とその実現が要請されているのである。しかも、「制定法」として客体化された法は、自然的時間の経過の中で、繰り返し適用されていくものである以上、立法の目的だけではなく、過去の法適用の目的もまた、当該事例の個性性を超えた妥当要求を掲げる限りで、現在の法適用の内に、その都度、反省されねばならない。<sup>(48)</sup>過去の「普遍的法意識」に規定された法解釈は、当該法共同体の歴史的諸条件の変化に応じて、新たな解釈において現在の「普遍的法意識」に媒介されねばならない（MLJ: 261f.）。この意味で、「法規範の意義変遷」は、「法適用の弁証法」の帰結であると同時に起点である。「法適用の弁証法」とは、法定立主体及び法適用主体の目的論的活動が相互に規定し合う過程であり、そこでは、過去の「普遍的法意識」と現在の「普遍的法意識」が媒介されている。客観的精神としての法は、「共同意志」の絶え間ない現実化の過程に他ならず、そのような法の現実性は、立法そのものの展開のみならず、繰り返される法適用を通じてもまた、個々の有限的主体の意識の内に妥当するのである。

このような「法適用の弁証法」は、ヘーゲルが「制定法の定在」に関して指摘するアンチノミーに対応している。「制定法」は、「欲求の体系」における絶対的な相互依存性とそこから帰結する主体の自立性の喪失の対自化によって意欲された「抽象法」への回帰であり、それ故、欲求の特殊性を否定する普遍的規定であることを要請される。しかし他方で、規定対象の有限性の故に、そのような普遍的規定は再び無限に個別化せざるを得ない。「制定法」の普遍性は、「完成した閉じた体系」であることによって初めて、個々人の自己意識の内に妥当し承認され得



るが、自己意識による媒介は同時に、新たな規定への絶え間ない欲求を帰結するのである(7: § 216)。このようなアンチノミーは、「個別事例への適用可能性」に関わる限り、立法そのものを通じた規定の個別化のみならず、まさに法適用による個別化において絶えず意識されることになる。というのも、「制定法」の限界、つまり、自らの普遍性と規定対象の有限性に規定された特殊性とのアンチノミーの故に、個々の事例における法の認識と現実化は、裁判官による「判決」に委ねられることになるからである(7: § 214Ann)。そのような「判決」も、法としての現実性を獲得するためには、「制定法」同様、個々人の自己意識の内に妥当し承認され得るものでなければならず、その普遍的な意味内実に関する限り、その妥当領域は、当該訴訟手続の当事者の自己意識に限られるべきではない。それ故、ヘーゲルは、個々人がその自己意識において保持している「正しさ(=権利)」に即して、適用される「制定法」それ自体の公知性ではなく、手続の公開の必然性を主張しているのである(7: § 215/224)。

また、ヘーゲルによれば、裁判官による「制定法」の適用には、事例の性質をその直接的な個別性において認識しつつ、事例を「制定法」へと「包摂」することによって法の普遍性を回復するという二つの契機が内包されている(7: § 225)。その場合、訴訟当事者の自己意識の「権利」は、後者の「包摂」という契機を抽象的に取り出さずならば、「制定法」の公知性と手続の公開によって保障され得るが、前者の個別事例の「性質決定」に関わる限り、法適用主体としての裁判官の主観性への「信頼」の内に充足されざるを得ない(7: § 228)。なぜなら、人間の行為の「性質決定」にとって本質的なのは、行為者の「洞察や意図」といった主體的契機であり、そのような主體的契機が感性的直観や主観的確信の対象に留まる以上、その証明もまた客観的な規定性を欠くことになるからである。この意味で、裁判官自身の「主観的心証や良心」が、「性質決定」の窮極の立脚点である(7: § 227<sup>(50)</sup>)。意志の主体

性や特殊性に関わる「道徳」が、普遍的な立法そのものの対象とはなり得ないとしても(7: §213)、個別事例への「制定法」の適用という次元において、法の現実化は、法適用主体の「良心」に基づく行為主体の「意図」の把握という形で、道徳的契機を必然的に内包することになる。「判決」として現実化する法の普遍性にとって、裁判官の「良心」とそれへの「信頼」が不可欠なのである(OR: 172)。この場合、「制定法の定在」における普遍性と特殊性というアンチノミーは、「抽象法」と「道徳」のアンチノミーとして現れている。

法適用に内包される二つの契機を、ラーレンツのように、「法的判断」と「法解釈」として捉えるならば、以上のようなヘーゲルの主張は、個別事例と「制定法」の構成要件を結びつける「法的判断」の次元から、行為主体と判断主体の自己意識の相互規定として、法適用の運動過程を弁証法的に把握するものといえる。他方、すでにみたように、「法解釈」の次元から捉えた法適用は、解釈主体が、立法主体や他の解釈主体との弁証法的な関わりの中で、当該「制定法」の現在の意義を把握する過程であった。そして、このような意味での法適用もまた、「制定法」の特殊化の延長であり、個別事例へのその適用に実践的に関わっている以上、普遍性と特殊性、及び、「抽象法」と「道徳」というアンチノミーを免れることはできない。これらは、Iでふれた法の必然的な実定性を規定するアンチノミーの具体化に他ならない。法の現実化という運動過程は、アンチノミーを契機として無限に繰り返される弁証法的過程なのである。

(1) ここに言う「事実問題」と「権利問題」の区別は、事実認定と法解釈に対応する法学上の伝統的な区別ではなく、むしろ、カントが、純粹悟性概念の客観的實在性の証明(いわゆる「超越論的演繹」)に際して、法学上の区別を転用した意味において理解されるべきである。人間の認識を形作る多様な概念の中には、あらゆる経験から独立して純粹に用いられるべきアприオリな概念

があり、このような概念使用の正当性は、経験では十分に証明することはできない。カントは、アプリアリな概念が、その使用において純粋性を保持するにも関わらず、如何にして客体に結びつくのか（客観的実在性を有し得るのか）の説明を、「超越論的演繹」と呼び、経験やその反省を通じて概念を導出する「経験的演繹」から区別する。ここで「超越論的演繹」と呼ばれるものの意義が、「帰納」から通常区別される形式論理的な「演繹」とは異なるのは明らかである。そこでカントが引き合いに出すのが、「事実問題」と「権利問題」という法学上の区別である。「超越論的演繹」は、概念の経験的事実的起源に関わる「事実問題」ではなく、アプリアリな概念の純粋使用の正当性（＝適法性）に関わる「権利問題」なのである（Kant3: 125f.）。

(2) 従って、「法妥当」とは、「超時間的なもの時間化」、「自らの超時間的意味を通じてのみ現実性を保持するような時間的なもの」を意味するのであって、法の単純な超時間性（自然法）あるいは時間性（実証主義）から区別されねばならない（PRG: 26）。自然法の普遍的妥当や実定法の歴史的変動と呼ばれるものは、いずれも全体としての法現実の「抽象」ではないのである（RS2: 151）。

(3) ラーレンツは、このような法的意味を内包する「成立作用」を、方法論的観点から、「根源的法事態」と呼んでいる。つまり、法の「成立作用」とは、法適用を通じて一定の法律効果に結びつけられる以前に、それ自身において一定の法的意味を内包するような事態なのである（ORV: 134f.）。このような「根源的法事態」は、その内在的意味の故に、他者による理解を本来的に想定し、法律効果の発生へと直接向けられている。「根源的法事態」に属する行為としてラーレンツが挙げる主なものは、立法、（確定）判決、意思表示の三つである。

(4) 文化的意味形象一般に伴う間主観的な論理構造、及び、文化的意味形象としての法現実の特殊性については本章第三節において検討する。

(5) ヘーゲルが、主観的精神を、自己を知る理論的契機と自己を意欲する実践的契機を内包する「自由な精神」として特徴づけているのは、主観的精神論の「心理学」と呼ばれる次元であるが、このような「精神の心理学」は、ラーレンツの言うように、専ら事実としての心的事象に目を向ける自然主義的な心理学と混同されてはならない（PRG: 29）。ヘーゲルの言う「自由な精神」、更には、「主観的精神」全体もまた、概念と実在の統一たるイデーなのである。主観的精神の到達点としてのこの「自由な精神」の運動過程は、「法哲学」の序論において、つまり、客観的精神の展開の前提として、「意志」概念のそれとして詳細に叙述されている（7: § 4ff.）。

(6) 理性的意志の客体として、ヘーゲルは、「個々の欲求という人間学的なもの」及び「意識対して存在する外的自然物」と並んで、「個別的意志間の関係」を挙げており (10: §488)、そこに、「客観的精神」論の間主観論的な問題意識を読み取ることができ。このことは、ヘーゲルの「客観的精神」論の到達点である「人倫」論が、実体性と偶有性という論理のカテゴリーに基づいて、その議論の重点を、「人倫の実体」という客観的契機に傾斜させていることへの内在的批判と「人倫」論の間主観論的展開の足掛かりになり得る。本章第三節I参照。

(7) 一旦このような境位に達するならば、もはや、悟性的思维から帰結する抽象的現実を認識論的前提とみなすことはできない (DRR: 28)。我々の法認識の窮極的前提は、我々自身の理性的意志たる「共同意志」によって媒介された法イデーと法現実の具體的同一性でなければならないのである。悟性的思维の意義と限界については第二章第一節I参照。

(8) 従って、法現実の「意味」とは、第二章第二節IIでみたような「価値判断」の対象、つまり、有限的主体の「価値感情」に働きかけ感じ取られ現実化 (充足) される「価値」に他ならない。

(9) 法的意味の対自化がこのような発生的過程であるとしても、「意味」として意識される法イデーそれ自体の観念的妥当が無制約無前提であることには変わりない。一般に「妥当」が「発生」に還元され得ないのと同様の意味において (第二章第三節III注 (25) 参照)、法の「妥当根拠」はその「成立作用」に還元され得ないのであり、法イデーは個々の有限的主体による間主観的承認とは無関係に妥当しているのである。従って、「法妥当」一般が法イデーに規定されているという「意味」と、個々の有限的主体によって法的意味として意識され、「成立作用」を介して他者に表明されるところの「意味」(これをラーレンツは「意義」と呼んでいる)とは区別されねばならない。「意味」と「意義」の区別については次節参照。

(10) すでにみたように (第一章第二節IV)、ラーレンツは、法イデーの「意味構成的機能」という洞察をビンダーから継承しているのであるが、同時に、「正法」理解に関して、ビンダー法哲学の限界を指摘している。ビンダーは、法イデーの二つの契機あるいは機能を、経験的事実たる機構あるいは制度に法的意味を付与する構成的機能、及び、経験的法に関する「判断基準」としての規範的機能 (統整的機能) に区別し、後者を、「正法」という標題のもとに論じているが (Binder, Philosophie des Rechts (1925), 770ff.)、その際、「イデーは…現実の内に降りてくるものではない」というシュタムラーの見解 (Stammeler, Theorie der Rechtswissenschaft (1911), 557) を明確に支持している (Binder, a. a. O., 786)。つまり、ビンダーは、ラーレンツの指摘するところ (RPG: 31 Anm. 72) イデーの内在性を認めない結果として、実定法と法イデー (あるいは法イデーに規定された正法であ

るための諸原則」の外的な関係の下に両者の合致の有無や程度を問題としているにすぎない。法イデーの構成的機能への洞察がシユタムラーに欠けているとの批判 (Binder, a. a. O., 785f.) にも関わらず、法イデーの規範的機能という側面においては、ビンダーは、依然として、シユタムラーのイデー外的な正法論の枠内に留まっているのである。

(11) このような帰結は倫理的相対主義と混同されてはならない。当該実定法が「正法」として意識されるべきか否かという問い、つまり、当該実定法が如何なる程度において法イデーに規定されているのかという問いは、法イデーそれ自体の窮極的な「正しさ」を前提とすることによって初めて可能になるからである。それ故、「ある〈法〉が、個々の諸関係においてのみならず、全体的かつ根本的に不正であるならば、それはもはや〈法〉とはいえない」のである (PRG: 32)。

(12) ここに言う三一的構造は、法には、法イデーとしての法、「正法」としての法、実定法としての法の三種類があるという意味での外的な区別とは全く異なる。法イデーの現実態としての実定法が我々有限的主体によって「正法」として意識されるのである。従って、我々の経験的認識の対象となり得る法現実としての法は実定法だけである。後述参照。

(13) ヘーゲルは自然法を「哲学的法」とも呼ぶが (7: § 3 Ann.)、それは、「抽象法」が、法学の始元としての「意志」概念から、経験的認識とは無関係に、つまり、アブリオリに導出されるからである。その限りで、法学は、「哲学の一部」、つまり、法哲学たり得る (7: § 3)。また、ヘーゲルは、自然法と実定法の関係を、「法学提要」と「学説彙纂」のそれに喩えているが、両者の相補性を示唆する以外は、適切な喩えとはいえない。なぜなら、ヘーゲルの「抽象法」を含めて古今の自然法思想そのものが法として妥当するわけではないからである。ヘーゲル自身指摘するように (7: § 3 Ann.)、「哲学的法」は、ユスティニアヌス帝下の東ローマ帝国において公布施行された「法学提要」、つまり、「現実の国家が必要とするような実定的法典」とは根本的に異なるのである。

(14) 実定法の「適用」における抽象的法概念の「質料」として、ヘーゲルがまず挙げるのが、市民社会において無限に個別化し複雑化する所有関係や契約関係である (7: § 213)。ヘーゲルの「抽象法」論において展開された所有論や契約論が、法現実としての個々の具体的な所有形態や契約類型と内容的に矛盾し得るのは言うまでもないが、例えば民法典に列挙された典型契約規定とその適用対象たる個別具体的な契約関係も、実定性の度合いが異なる以上、矛盾対立するのは当然である。このような必然的矛盾は、のちにみるように、「法妥当」の時間的契機に基因する法適用一般の問題として検討されねばならない。ここで確認しておきたいのは、これらの矛盾を根拠に、契約についての思弁的考察や既存の実定契約法への否定的評価が引き出されてはならないとい

う点である。両者は、契約という法現実の不可欠の契機であり、それらの契機の必然的連関を意識化することが契約法学における「方法」論の意義なのである。

(15) この意味で実定法の「適用」は、もはや、自然法思想として展開されるような理性的思弁的な思惟ではなく、悟性に基づく「包摂」にすぎない。悟性的思惟としての「包摂」は、主体と述語の自立性、つまり、主体と客体の外的関係を前提とした「個別若しくは特殊への普遍の適用」である (6: 308f.)。

(16) このような「判断」は、ヘーゲルの言うように (7: §214Anm.)、裁判官に委ねられる場合もあれば、例えば消滅時効の時効期間のように、立法者自身によって下されることもあり得る。

(17) ヘースレも、ヘーゲルの主張を、「自然法の抽象」と「決定主義的な法実証主義における身勝手な価値中立性」を同時に克服する試みとして評価している (HS: 486)。ただし、その際、ヘースレがヘーゲルの主張の内に見出している三つの規範類型、すなわち、「理性からカテゴリーシシュに導出される規範」、「理性と両立しかつ一定の歴史的条件の下で必然的に生成する規範」、「歴史的経験的な枠組的諸条件からさへ合理的に引き出され得ない規範」は (Abs: 57f; HS: 484f.)、必ずしも、ラーレンツの言うような実定法の三一的構造を形成するようなものではなく、むしろ、ヘーゲルの言う「即目的法」(抽象法)、「制定法」、「制定法」に含まれ得る「量的」な規定と、「正義」、「合目的性」、「法的安定性」という法イデーの三つの契機との対応関係を念頭に置いたものである (Abs: 59f; HS: 486)。しかし、このような対応関係を過度に強調するならば、法現実の歴史的動態性というヘーゲルの洞察の核心を逸脱し、単なる自然法論に後退するおそれがある。ヘースレが引き合いに出すラートブルフの議論も、静態的な価値序列を提示するものではなく、「法イデー」の具体化が必然的に臨るアンチノミーを示すことによって、「世界」の矛盾と「生」における決定の不可避性を主張するものである (Radnuch, Rechtsphilosophie 5. Aufl. (1956), 168ff.)。

(18) ラーレンツは、法イデーを、「法秩序の本質についての共同体内在的な直観」として捉えている (GM: 11)。このような「直観」は、「平均的見解」や「事実上の確信」といった心理学的意味での「直観」ではなから (GM: 12)。しかし、「心理学的」ではなく「形而上学的」とされる法イデーは、さしあたり、民族共同体の「精神的な志向態度」や「生現象の内的総体性」として特徴づけられるに留まっている。これは、ラーレンツの「法妥当」論の実定法内在的立場からして当然であって、単なる自然法論への後退を避けようとするならば、法イデーの具体的内容もまた、実定法秩序の意味連関との内的連続性を顧慮して展開されねばならない。ただし、法の正しさの窮極的根拠づけという法イデーの意味それ自体は「直観」という形で無媒介にもたらされるので

はなく、第二章第三節IIIでみたような帰謬法的論証によって媒介されているとみるべきである。後注(42) 参照。

(19) それ故、ラーレンツは、いわゆる「命令説」に反対して、法命題を「規定命題」と特徴づけている。「規定」によって意図されているのは、「命令」の場合のように、他者の意志決定や行為態様に直接的な影響を及ぼすことではなく、「規定されたもの」が妥当することである。そのような「規定」の妥当は、「命令」の実現という事実的出来事とは区別されるべき固有の存在領域に属している(RB: 157; ML2: 188)。ラーレンツは、このような法命題固有の存在態様を明らかにするのに資する限りで、ライナッハの現象学的分析(Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes (1913), in: Gesammelte Schriften (1921), 297ff.)に依拠している。ただし、ライナッハの「アприオリな法理論」は、すでにみたように(第一章第一節III)「法的形象の本質法則(「アприオリな存在法則」)の妥当根拠を、「規定命題」としての実定法の諸準則の事実的経験的な起源、つまり、立法という「社会的作用」と混同してしまう結果、「法妥当」における規範的契機と事実的契機の具体的同一性を適切に把握できないことになる。

(20) 第二章第二節でみたように、「事態」と構成要件を結びつける法的判断も、構成要件と法律効果を結びつける法解釈も、ともに人間の行為一般の目的論的構造を前提としている。それ故、構成要件の現実態として認識された「事態」と具体的な法律効果との結びつきもまた自然的因果関係ではあり得ない。「事態」は、法命題によって指示された法律効果の「法妥当」の「原因」ではなくて論理的な「条件」なのである(ML1: 156f.)。「法妥当」という存在領域の論理的必然性は、「自然法則の変更」や「時間進行の不可逆性の解消」を意味するわけではなく(ML1: 158)むしろ、自然的存在の相対的真理(妥当存続)を内包するより高次の論理構造として理解されるべきである。

(21) これに対して、既存の法命題が判決理由や学説において繰り返される場合、それは、当該法命題の妥当を「叙述」する理論的言明である。このような理論的言明は、因果的連関を記述する言明と同様、経験的な意味においてその真偽が検証され得るにすぎなく(WR: 206; ML1: 152)。

(22) ここにいう法命題の仮言的性質は、カントのいわゆる「仮言命法」のそれとは区別されねばならない。というのも、「…を意欲するならば…すべし」という「仮言命法」においては、「…」の妥当は有限的主体の意志にのみ左右されることになるが、法命題の妥当を規定しているのは、有限的主体の意志ではなくて、構成要件を充足する「事態」である。ヘースレは、この意味で、一定の歴史的条件下で妥当する規範を、「仮言的」ではなく、「内容的」と特徴づけている(Abs: 57f.; HS: 484nm. 112)。ただ

し、「事態」が、有限的主体の意志の外化、つまり、行為である以上、「事態」と構成要件の結びつける法的判断は、第二章第二節 II でみたように、「所与の存在の経験的確定」には留まらない。

- (23) すでにくり返し述べているように、ヘーゲルの言う「イデー」の意味するところは、実現不可能な理想などではない。概念の主体性と対象の客体性の統一、「真理」としての「イデー」とは、「接近されるべきではあるがそれ自体としては一種の彼岸に留まるような目標」のではなく、「現実的なもの全てに内包され表現されている」という意味において、それ自体「現実的なもの」である (6: 464)。人倫論を含めて、ヘーゲル哲学のあらゆる部分は、「存在」の真理性を、「概念と实在の統一」(6: 465) たる「イデー」として叙述することに向けられている。そして、そのようなイデーの現実化の過程が、概念論として示された「主体的概念と客体性の統一」(6: 466)、すなわち、概念の具体的普遍性と目的論的實在化という論理構造に即して認識されるという点は、第二章において詳しく見たとおりである。

- (24) ヘーゲルの人倫論は、この「人倫的な諸力」自身の「自己意識」の運動過程、すなわち、人倫の「表象」(「家族」、人倫の「現象形態」(「市民社会」)、人倫の「現実」(「国家」)として叙述される (7: §145)。これらの内、「市民社会」は、さしあたり、個々人の「自然的必然性と恣意」に規定された「人倫の喪失」(7: §181/182)。つまり、「欲求の体系」として現象するが、他方で、「家族」と並ぶ人倫の「第二の起源」として、「国家」に直接繋がる「職業身分的団体 (コルポラツィオン)」を帰結する (7: §255)。この点をふまえて、ラーレンツは、ヘーゲルの言う「人倫的な諸力」を、「家族」「コルポラツィオン」「国家」という三つの共同体的な生形態としての「制度」(「共同体秩序」) に対応させている (VS: 125f)。

- (25) ヘーゲルは、「人倫」の客観性の論理構造を、客観的論理学の「本質」論において展開された「実体関係」(6: 219ff; 8: §150 II) に即して説明するが、「偶有性」としての個々人の変動と無関係に外的自立的に存続し得るという意味での「実体性」を過度に強調することは、共同体と個々人の具体的同一性という「人倫」の根本思想をあいまいにすることになる (本章第三節 I 参照)。なお、ヘーゲルは「普遍的な世界精神」とその「形態」としての個々の民族や国民との関係もまた「実体関係」として捉えてい

る (4: 64; 10: § 549f)。

- (26) ラーレンツは、人間が、個人としての「自己意識」において、自らの「実体」である共同体に対立するに至る点を、「実存的拘束から規範的拘束への弱体化」と表現する (VR: 48)。これは、人間(「現存在」)の「実存性」の「頹落」した形態を、「平均性」や「日常性」に規定された「ひと」として捉えるハイデガーの主張 (Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) 17. Auf. (1993), 126



ff.167ff.) に示唆を得たものであるが、個人の「自己意識」における「実存的拘束」と「規範的拘束」の振幅は、あくまで、「人倫」の一契機に留まるものである。

(27) ヘーゲルは、「人倫的実体」の自立性に、自然的存在のそれよりも一層強固な「權威」を見出している。「自然的客体が存在している」という場合も、「人倫的実体が存在している」という場合も、両者は、意識に対して単に「存在している」だけではなく、そのような客体への振る舞いや取り組み方を予め規定するような「理性的本性」を伴った「自然法則」あるいは「人倫法則」として意識に妥当している。しかし、このような「理性的本性」に基づく法則的な「權威」は、「自然的客体」の場合、「全く外的で個別化された仕方」でしか意識に對し示されないもので、「偶然性」の背後に隠れてしまっている(『§146Ann.』)。

(28) そのような「反省」は、さしあたり、「信仰や信頼」という形でなされる。何かを「信仰」したり「信頼」したりすることは、すでに、「直接的」な「同一性」ではなく、その何かについての「表象」、主体と客体の「区別」を前提としており、「反省の始まり」なのである(『§147Ann.』)。

(29) ヘーゲルの「義務」論が、共同体から抽象された個人の倫理的確信に義務的当為の根拠を求めるカント倫理学の批判的克服であるという点については、第一章第一節IVでふれた。また、ラーレンツが、「義務」概念と「權利」概念の具体的同一性を主張するにあたって、ヘーゲルの「義務」論に依拠している点については、第二章第一節III注(43) 参照。

(30) 個々人が具体的に果たすべき「義務」は、当該個人が置かれた諸関係の内に「示され述べられ知られている」事柄に即して異なるが、それらの「義務」を内包する具体的普遍として、「抽象法」の次元だけでなく「人倫」の次元においても個々人に要求されるのが「誠実さ」である。この「誠実さ」に対して他の諸「徳」よりも低い位置づけを与えて、「特殊な何か」であることを意欲するような「道徳的」な立場は、「人倫的」な諸関係に真の意味での「衝突」が生じた場合にのみ、その本来的な意義を發揮して、「現実性」を獲得し得る(『§150Ann.』)。

(31) ラーレンツは、「習俗」からの法の分化を、「名誉裁判」から「慣習法」を経て「制定法」に到達する制度史的発展に即して説明するが、そのような歴史的過程は、過去において完結した特定の法制史的事実としてではなく、「現在」において常に繰り返される論理構造として捉えられている(Stf: 242)。

(32) このようなラーレンツの視方は、カール・シュミットの「具体的秩序思考」論に触発されたものであるが、両者には根本的な相違がある。シュミットは、「具体的秩序思考」の代表例として、「アリストテレス・トマスの自然法」と「ヘーゲルの法・国家哲

学」を挙げるが (Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934, 34/38f.)) 前者は、その超歴史的で静態的な秩序思考の故に、法現実の歴史的生成に内在的に関わる「形態化」という契機を欠く以上、後者と同列に捉えることはできないはずである。ラーレンツは、「具体的秩序思考」と比較される「規範主義」と「決断主義」がともに抽象的人格を前提とする非歴史的思维であるという点を強調し、「秩序」概念の具体性を、共同体の自然的所与性を前提としつつその歴史的展開過程を把握し得るような「秩序と形態化の弁証法的関係」に見出しつつ (Larenz, *Rezension zur Schmitt's Werk in: Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie* Bd. 1 (1934/35), 115ff.)) また「規範主義」「決断主義」「具体的秩序思考」が法学的思维の「理念型」として相互に浸透・補充し合うというラーレンツの指摘 (MLI: 138Ann.) は、後者が前二者を止揚しつつ保持するような関係として理解されなければならない。すなわち、「規範主義」や「決断主義」は、共同体の「生秩序」としての法が「規範」や「義務」として個々人に対峙する次元、あるいは、個々人が共同体に実存的に拘束されつつ共同体とは別様に思维し意欲するような次元といった「人倫」の主観的契機に対応しているのであって、客観的契機に対応する静態的な秩序思考との相互規定を通じて、より高次の思维形態へと展開されるのである。

(33) 当然ながら、このような主張は、「事実的なもの」の規範力」といったような実証主義的な説明とは区別されねばならない。ここで意図されているのは、「倫理的拘束の客観的根拠づけ」である。ラーレンツによれば、ヘーゲルの意味での「習俗」の倫理的拘束は、当該「習俗」そのものが、内容的に規定された共同体の意志であり、かつ、そのような「共同意志」として、当該共同体に属する個々人の生の基盤や法則となっている点に存しているとされる。というのも、個人は、「人倫的」な意味での人格性を保持する限り、共同体を理想や課題と捉えて、これに外的に対峙するだけでなく、同時に、現実存在する自己自身の契機として、共同体を内面化せざるを得ない。個々人を拘束しているのは、外的存在としての共同体ではなく、むしろ、当該共同体を構成する個々人自身の「人倫的な規定性」なのである (St: 240)。

(34) ラーレンツは、体系期ヘーゲルの「国家」概念を、初期の神学草稿以来保持されている「民族」概念との内的連関において理解している。すなわち、「国家」を最高次の人倫的共同体と捉える「人倫」論は、初期の「民族宗教」論以来一貫する「共同体倫理」の根拠づけの到達点なのである。この意味で、独自の「論理学」やこれに即した「エントシュクロペディー」としての体系の展開もまた、「共同体倫理」の根拠づけという実践哲学的な問題関心と無関係ではあり得ない (VS: 143f.; HpS: 42f.))。なお、第一章第一節IV注 (10) 参照。

(35) ヘーゲルが「欲求の体系」の名の下に叙述しているは (T: § 189ff.)、このような共同体の「人倫性」の喪失過程に他ならない。

(36) 従って、法は、「制定法」として定立されることによって、「習俗」との一体性、共同体の生秩序との内的連関を失うわけではない。「立法」に関するヘーゲルの観方は、サヴィニーに対する反論として著名であるが、その意図するところは、「慣習法」に対する「制定法」の優位というような単純な事柄ではない。というのも、ヘーゲルは、「制定法」に内在する矛盾を明確に意識しているからである。ヘーゲルによれば、「制定法」は、一方で、「普遍的規定」であることが要請されるが、他方で、規律対象の有限性の故に、そのような規定は無限に繰り返される。つまり、「制定法」は、「一つの完結した全体」であるべく定立されるにもかかわらず、新たな規定の「欲求」に常に対峙しているのである (T: § 216)。このように、「制定法」は、必然的に自己矛盾に陥るのであり、「制定法」の「定在」に伴うこのようなアンチノミーを意識することなく、絶対的な完結性を「制定法」に要求することは誤り (ドイツ的病癖) である (T: § 216Anm.)。以上をふまえるならば、ヘーゲルのサヴィニーに対する批判の核心は、むしろ、具体的同一性という論理に即した法の概念的把握を通じて、法の歴史的生成 (発生) からその普遍的正当化 (妥当) を区別しつつ、両者の総合を試みるという方法的観点に見出されるべきである。その意味では、§ 3 注解におけるグスタフ・フーゴー批判こそ、サヴィニー批判の核心とみなされるべきである。「歴史法学」に対するラーレンツの批判も、心理学的実証化に繋がる「民族精神」の静態的理解、及び、それに規定された方法的立場 (受動的な「直観」と形式的な「演繹」) という点に集約される (G: 68ff; VR: 51ff; MLJ: 12ff/21ff/328ff/338f.)。

(37) ラーレンツは、慣習一般の内に、共同体の「生秩序」として個々人を義務づけ得る「習俗」と、「合目的性」や「有用性」に規定された要請としての「慣例」を区別する。両者の区別は、経験的事実を規定する歴史的諸条件に左右される以上、偶然性を伴った原理的区別に留まるが、人倫一般あるいは法の規範的性質を法アイデアに求め、「共同意志」の現実化を「法概念の形態化」として捉えるにあたって、必要不可欠である (DRR: 20ff; Stf: 236ff.)。また、一般に「取引慣行」あるいは「商慣習」と呼ばれるものの多くは、ここで言う「慣例」に属しているが、「制定法」においてそれらの参照が指示される場合がある。この場合、「慣行」の規範化は、「信義誠実」といった「法原理」の限界内においてのみ認められる。他方、「良俗」規定のように、「習俗」の参照が直接指示される場合もあり、「制定法」の適用という次元においても、「習俗」と「慣行」の区別は重要である (Stf: 237/247ff.)。

(38) ただし、手続や方式に関する技術的規定のように、立法の対象の性質上、「習俗」との結びつきが要求されない場合には、「制定法」と「習俗」の内容の一致は問題となり得ない。

(39) なお、強制の可否や有無という点だけで、「習俗」と「制定法」を区別することはできない。というのも、習俗上の義務は、「周囲による無視や人的関係の断絶」といったやり方で間接的にせよ強制可能であるし、他方、法的義務であっても、常に強制される必要はないからである。しかし、たとえそうであるとしても、「習俗」の実効性が、個々人の「自発性」に大きく依存していることに変わりはない。

(40) ラーレンツが、「慣習法」の法妥当の契機として、当該慣習の「安定性と一定の存続」（妥当存続）及び「法イデーあるいは承認された法原理への有意義な繋がり」（妥当要求）に加えて、「無異議性」と「自発性」を挙げているのも、以上の点から理解されるべきである。ここで、「無異議性」とは、文字通り、当該慣習について、重大な異議が唱えられていないことを意味する。また、「自発性」は、政治経済的権力層が当該慣習を事実上強制しているような場合に、「慣習法」としての妥当を否定する基準としても作用し得る（MLI: 270）。

(41) このような矛盾は、如何に先鋭化されるとしても、法の「正しさ」の窮極的根拠づけとしての法イデーそれ自体の否定には繋がない。例えば、立法に関わる個々人の判断は、歴史的諸前提を離れ規範的拘束を全く欠いた絶対的恣意性においてもたらされることはあり得ず、常に、法イデーに「実存的」に拘束されているが、そのような法イデーによる拘束の具体的な意味内実は、多くの場合、当該共同体の「生秩序」それ自体ではなく、「実定法」の内に形態化された「法原理」として見出される（PRG: 44f.; VR: 57f.）。その場合、立法者は、同じく共同体の「生秩序」として形態化され得る実定的な道徳といったものにも拘束され得る。ここで、「実定法」と「実定道徳」の要求するところが矛盾するならば、立法者を拘束する法イデーは、文字通り、「実定法」のイデーとして、その属する共同体は「法共同体」として、差異化されることになる。確かに、「制定法」の規範的妥当は、「実定法」内在的な法イデーに規定されるのであって、「道徳的に正しい」法であるか否かによつては左右されない。しかしながら、「実定法」として現実化するイデーも、「実定道徳」として現実化するイデーも、一つで同一の人倫的イデーである。両者の矛盾分裂が、法や道徳の実定性の故に、完全には排除できないものであるとしても、これを実践的内在的に克服する試みは常に行われねばならない。ある時代ある民族に属する個々人の「人倫的意識」に合致し、当該「民族」の「習俗」として共有される法だけが、法イデーの形態化として正当化され得るのである（PRG: 38; VR: 58）。とはええ、「実定法」も「実定道徳」もそれぞれ固有の「人倫

的「正しさ」を保持していることに変わりはない。人倫的イデーが、「実定法」及び「実定道德」という異なる実定的規範秩序の内に現実化し、法イデーとしての自己を自己自身に矛盾させるという点に、イデーの歴史的事実在化を促す弁証法的な論理構造が示されているのである (PRG: 36Anm. 78)。

(42) 法イデーの否定を意味する「窮極的に根拠づけられた法は存在しない」という命題が、法としての「妥当要求」を掲げる「法命題」として定立されるならば、それは、自己矛盾である(単なる「遂行論的矛盾」ではなく「弁証法的矛盾」である。第二章第三節III参照)。法共同体に内在しつつ、法の形態化に実践的に関わろうと意欲する限り、法イデーはその「窮極的な前提」である。従ってまた、全ての立法者や裁判官の活動が法イデーの要請に沿うわけではなく、全ての「実定法」が「正法」として承認されるわけではないという経験的事実も、ラーレンツの指摘する通り、法イデーの窮極性への反論足り得ない (VR: 57; MLI: 191Anm. 1)。

(43) ラーレンツは「法命題」を大きく二つに区別している。すなわち、一定の「構成要件」に一定の「法律効果」を結びつけることによって、その「法妥当」を「指示」する「完全な法命題」と、何らかの意味で「妥当指示」に関わってはいるが、それ自体、固有の「構成要件」と「法律効果」を備えていない「不完全な法命題」である。「不完全な法命題」としてラーレンツが挙げているのは、「構成要件」をより明確に定義したり、「法律効果」の内容を具体化する「注釈的法命題」、「構成要件」に新たなメルクマールを付加することによって「法律効果」の「法妥当」を限定する「制限的法命題」、固有の「構成要件」を規定しつつ、他の「法命題」に規定された「法律効果」の「法妥当」を「指示」する「参照的法命題」である。また、「構成要件」に関して、異なるものと同一ものとして、あるいは、同じものを異なるものとしてみなす、いわゆる「擬制」も、立法技術として用いられる限りでは、「妥当指示」の「隠れた制限」及び「隠れた参照」と解することができる。これらの「不完全な法命題」が、既存の「完全な法命題」との関係において、「妥当指示」に関わるというだけでなく、種々の「法命題」の相互連関から、ある新たな「完全な法命題」が引き出されることも当然可能である (MLI: 160ff.)。

(44) 認知的な有限性は、人間の「行い」一般に伴うものである以上、立法のみならず、判決や意思表示といった「法の成立作用」全てにおいて問題となる。ただし、法の形態化に際して高度の予測性や計画性が要請される立法活動について、有限性の問題を他の「成立作用」に先んじて強調することは可能である。少なくとも類型論的な意味においては、立法において、「法の成立作用」の創造的意志的契機が最も顕在化し、それだけ、行為主体も自らの有限性を強く意識するのである。なお、「行い」一般について

は、第二章第二節II参照。

(45) このような法適用の論理構造を捉えるにあたって、ラーレンツが依拠するのは、ハルトマンの「精神の客体化」論である (MLI: 193f.)。しかし、このような形でハルトマン哲学への部分的依拠は、すでに第一章第三節IIにおいて示唆したように、客観的観念論というラーレンツ法学の哲学的立場の枠内でのみ理解可能であり、また、理解されるべきである。この点については本章第三節においてふれる。

(46) 「共同意志」の時間的な固定化には、それ自体、固有の法的意思を認めねばならない。とはいえ、普遍的準則として法を確定することの意味は、「市民社会」における「法的安定性」への私的な要請に尽きるわけではない。「国家」という「民族」の政治的統一もまた、実定法秩序の普遍的な妥当要求によって初めて維持され得る (DDR: 25f.)。このような意味での「法的安定性」は、「等しきものを等しく」という「正義」の要請と合致する限りにおいて、法適用を通じた実定法秩序の普遍性の維持、つまり、「判例の統一性」として実現され得る (MIS: 403f.)。他方、立法による「共同意志」の固定化は、法適用の場合のような方法的認識の「正しさ」の要請ではなく、実定法秩序の普遍的な妥当要求に合致する限りにおいて、「合目的性」の要請に従うことが可能である (MLI: 191Anm. 2)。

(47) 逆に、「言語慣行」の変遷によって語義が拡大される場合には、不必要な「欠缺」を回避するために、立法時の語義に意識的に依拠することもあり得る (BRN: 309; MLI: 264)。なお、ラーレンツの言う「言語慣行の変遷」には、法学上の専門的な言語慣行の変遷も当然含まれる (BRN: 309)。「制定法」の意義が言語を介して個々人の自己意識にもたらされる以上、法現実への学制的反省もまた言語を介してなされる。そのような法学的認識の進展は、一般的な言語慣行と同様、あるいはそれ以上に、法適用という実践的活動を規定し、「法規範の意義変遷」を帰結し得るのである。

(48) ここで問題となるのは、過去の判決のいわゆる「先例」としての拘束性である。ラーレンツによれば、「先例」の拘束性とは、当該「先例」において、「正しく」認識され解釈され形成された法命题それ自体の規範性に基づいていとされる。「先例」は、適切な考慮の帰結であるが故に、他の法適用における規範認識の基準足り得るのである (BWP: 263)。個別事例に応じた法解釈が過去の法解釈への反省であるということは、当該事例における具体的な「正法」が、過去の法解釈を介して、つまり、「事例比較」を通じて、認識されるということを意味している。ラーレンツが、法認識としての法解釈の「創造的性質」を強調しつつ、立法との比較においては、「意志行為」ではなく「認識行為」としての側面に注意を促しているのも、このためである。裁判官の法解釈

は、常に、当該事例に即した法認識としての「正しさ」を主張する必要があるのである (ML1: 302)。「制定法」は、その妥当要求の普遍性の故に、個別事例を超えた規範的拘束を主張し得るが、その法としての「正しさ」は未だ抽象的である。これに対して、判決は、その妥当要求の個別性の故に、当該事例を超えた規範的拘束を主張することはできないが、その法としての「正しさ」は具体的である。そのような「正しさ」は、他の判決の規範的拘束力そのものを根拠づけるわけではなく、そこでの法認識を媒介し得るにすぎない。それ故、ラーレンツは、「先例」を「法認識源」と呼んで、いわゆる「法源」としての性質を否定する (ML2: 407; BWP: 262)。この点は、「先例」が、「慣習法」として、「制定法」と同様の普遍的な規範的拘束力を獲得する場合も根本的には変わらない。というのも、その場合に規範的拘束力を獲得するのは、個々の判決として形態化された具体的な法そのものではなく、その原則的原理的な核心部分にすぎないからである。裁判官が、「法認識源」としての「先例」の内に、実定法秩序を補充するような「法妥当意志」や「法確信」の表出を見出し、その普遍的な妥当要求を承認することによって初めて、「先例」は「慣習法」として妥当する。「慣習法」の妥当根拠は、慣習の事実的存続や判決例の積み重ねといった時間的な妥当存続と混同されてはならず、あくまで「法妥当意志」の妥当要求の普遍性を規定している法イデーなのである (G: 70; BWP: 262f./253f.)。

(49) ここに言う自己意識の「正しさ」とは、ヘーゲルが、「道徳」の次元において、「善」を意欲する「主観的意志の正しさ」と呼んでいるものである (7: §132)。

(50) ヘーゲルにおける「企図」と「意図」の区別、そして、この区別を批判的に継承して、行為の主体的契機としての「意図」を把握する「主観的帰責」と、外的定在としての客体的契機から「行い」という目的論的連関を把握する「客観的帰責」とを区別するラーレンツの立場については、第二章第二節II注(58)参照。行為主体と判断主体の間主観的構造を前提とする限り、個別事例を「制定法」の構成要件に結びつける「法的判断」の「正しさ」は、いずれにせよ、判断主体の「良心」とそれへの「信頼」を不可欠の契機としている。

#### 参考文献略語表 (五)

\*以下の文献を略語及びページ数で引用する。なお、「客観的観念論と私法学」(一)～(四)で既に引用した文献については同論文末尾に掲載の参考文献略語表(一)～(四)を参照。

〈Karl Larenz〉

客観的観念論と私法学 (五) (藤田)

- ・ Rezension : Rümelin, Die bindende Kraft des Gewohnheitsrechts und ihre Begründung (1929), Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft Bd. 64 (1930), 58-71 : G
  - ・ Zur Lehre von der Rechtsgemeinschaft, Iherings Jahrbücher für Dogmatik des Bürgerlichen Rechts Bd. 83 (1933), 108-177 : LR
  - ・ Die Rechtsordnung als völkische Lebensordnung, in : Sammlung der deutschen Rechtswahrerträge VI (1939), 557-574 : RvL
  - ・ Über die Objektivität der Rechtsprechung. Bemerkungen zu einem Buche von Otto Bruns, NJW (1950), 168-172 : OR
  - ・ Der Bedeutungswandel der Rechtsnormen und seine Berücksichtigung in der Rechtsprechung, Deutsche Richterzeitung (1959), 306-309 : BRN
  - ・ Originäre Rechtssachverhalte, in : Festschrift für Gerhart Husserl (1969), 132-151 : ORV
  - ・ Der Rechtssatz als Bestimmungssatz, in : Festschrift für Karl Engisch (1969), 150-160 : RB
- 〈Georg Wilhelm Friedrich Hegel〉
- ・ Nünberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, in : Werke in zwanzig Bänden (1969-1971) Bd. 4 : 4
  - ・ Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) III, in : Werke in zwanzig Bänden (1969-1971) Bd. 10 : 10
  - ・ Jenaer Systementwürfe III, in : Gesammelte Werke (1968ff.) Bd. 8 : GW8
- 〈Vittorio Hösle〉
- ・ Das abstrakte Recht, in : Jermann, Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie (1986), 55-99 : Abs

(未完)

# 付記

本稿は、一九九九年早稲田大学特定課題研究助成費による研究成果の一部である。